

Т. Х. Керимов\*

## АПОРИИ ФИЛОСОФСКОГО ОБОСНОВАНИЯ ОБРАЗА ЧЕЛОВЕКА

### THE APORIAS OF THE PHILOSOPHICAL GROUNDING OF THE IMAGE OF MAN

**Аннотация.** В современной философии наблюдается критический и конструктивный подход к вопросу о «человеке» и обновлению гуманизма. Этот подход достаточно ясно показывает определенную направленность трансформаций образов человека, скрытые за ними теоретические и методологические мотивы, взаимосвязи этих мотивов с основными тенденциями развития современной философии. В докладе показаны границы философского обоснования образа человека и социальности, а также ориентиры не-метафизического «гуманизма».

**Ключевые слова:** образ человека; гуманизм; современная философия; апории.

**Abstract.** In contemporary philosophy, there is a critical and constructive approach to the question of «man» and the renewal of humanism. This approach clearly shows a certain direction in the transformation of images of human, the theoretical and methodological motives behind them, the interrelationships of these motives with the main trends in the development of contemporary philosophy. My report shows the boundaries of the philosophical grounding of the image of man and sociality, as well as the guidelines for non-metaphysical «humanism».

**Keywords:** image of human; humanism; contemporary philosophy; aporias.

В философии XX века можно выделить несколько этапов обновления гуманизма. Прежде всего, это этап, отмеченный «дебатами о гуманизме» между экзистенциалистской версией гуманизма Ж.-П. Сартра и не-метафизическим антигуманизмом М. Хайдеггера. Для Сартра, экзистенциализм – это гуманизм, поскольку после «смерти Бога» человек оказывается единственным законодателем собственной судьбы. Основное возражение Хайдеггера состоит

---

\* Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина» (Екатеринбург, Россия). E-mail: kerimovt@mail.ru.

в том, что всякий гуманизм подразумевает метафизическую сущность человека. Тем не менее, как экзистенциальный гуманизм, так и не-метафизический антигуманизм продолжают настаивать на уникальности человеческой, в отличие от не-человеческой, формы бытия в мире.

Второй этап обновления гуманизма связан с господством структурализма и постструктурализма (Л. Альтюссер, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делез). Критика идеи субъекта и обновление гуманизма – как экзистенциалистское Сартра, так и не-метафизическое Хайдеггера – проходили на весьма упрощенных основаниях, поскольку отход от традиционного гуманизма остается мыслью о человеке (или человеческом): последний не смещается, более того, не исчезает. Парадигматическим для этого этапа является тезис о том, что Бог и человек неразрывно связаны друг с другом и что «смерть Бога» означает исчезновение человека.

В философии конца XX – начала XXI века мы наблюдаем радикально новый поворот в обновлении гуманизма. Радикальность нынешнего этапа связана, прежде всего, с изменением контекста и исходных установок рефлексии о человеке. Можно назвать несколько стимулов этого нового поворота. Во-первых, новая онтология, то есть «онтология после онтотеологии» (Дж. Агамбен, А. Бадью, Ж. Делез, Ж.-Л. Нанси и др.). Во-вторых, концепции «не-философии» (Ф. Ларюэль), «спекулятивного реализма» (К. Мейясу), «нового реализма» (М. Феррарис), «объектно-ориентированной онтологии» (Г. Харман), преодолевающие конструктивизм и постмодернизм, подчеркивающие онтологическую нередуцируемость реальности к философским способам ее обоснования. В-третьих, необходимость пересмотра онтологических оснований социальной практики, ибо нужно признать, что актуальный вопрос об онтологическом статусе социальных практик невозможно решить без выяснения их человеческой составляющей. Отныне речь идет уже не о гуманизме или антигуманизме (или постгуманизме), о метафизическом или не-метафизическом, а о самом способе философского обоснования образа человека (и, соответственно, гуманизма) и его последствиях для гуманитарных наук и социальной практики.

В определенном смысле философия отождествляет себя с тотализацией. Она полагает себя как средство, благодаря которому реальное познается, репрезентируется, обосновывается и т. д. Она синтезирует реальное в систему понятий или дискурсивных опе-

раций на основе законодательных решений относительно природы реального, что неизбежно ведет к циркулярности мысли. Философия, с одной стороны, полагает реальное, а с другой – репрезентацию этого реального в понятиях или категориях, а затем конструирует или обосновывает их тождество или единство в дискурсивной системе философских истин и оснований. То есть в контексте нашего обсуждения философия начинается с определенного решения относительно природы человека и социальности, затем конструирует дискурсивную систему, призванную оправдать это решение. Каждый раз философия сама для себя устанавливает основание, с помощью которого она обосновывает образ человека, на который она полагается в построении модели социальности. Так, образ человека, социальность и философское основание образуют взаимосвязанное и взаимозависимое целое.

Что же касается возможного возражения, что первоначальное решение философии относительно природы человека – это решение не произвольное, а продиктованное реальными историческими обстоятельствами, то оно никоим образом не устраняет циркулярность философской мысли. Дело в том, что решение относительно исторических обстоятельств, или истории, или времени, которое лежит в основании любого понимания истории, является философским, так что решение относительно реального оказывается в конечном счете произвольным. Можно было бы дальше возразить: почему бы не допустить, что это произвольное решение исторически обусловлено? Но как раз историческая обусловленность произвольности решения относительно реального и делает циркулярность философской мысли порочной. В противном случае нам надо было бы предположить одну-единственную реальность, которая вполне укладывается в одну-единственную философскую систему.

Каким образом можно было бы выйти за пределы этого порочного круга философской мысли?

Мы сказали, что философия сама для себя устанавливает философское основание, с чьей помощью она обосновывает образ человека, из которого она исходит и на который она полагается, чтобы построить модель человеческой социальности. Как я уже говорил, именно способ обоснования образа человека оказывается решающим для современного подхода к обновлению гуманизма.

Главный тезис моего выступления состоит в том, что способ самообоснования и обоснования образа человека оказывается неразрешимым. То есть если мы деконструируем этот момент самообоснования философии, мы можем получить обновленное представление о человеке и социальности. Правда, надо сказать, что термины «человек», «гуманизм» и «социальность» вряд ли можно считать пригодными для обозначения этого обновленного представления. В чем эта неразрешимость заключается?

Если философия сама для себя устанавливает свои собственные основания и, следовательно, основания тотализации мира, тогда именно этот момент самообоснования ускользает от основания. Если самообоснование философии означает, что философия сама для себя устанавливает основания, тогда самообоснование философии бесосновно, поскольку нет основания, согласно которому философия устанавливает свое собственное основание. Но если бесосновно самообоснование философии, тогда бесосновны и философские образы человека и социальности. Если философия бесосновна в акте обоснования, тогда бесосновно и то, что она обосновывает. В отсутствие каких-либо оснований существование обнажается как бесосновность, случайность, свобода. На этом пределе способность философии устанавливать себе основания прерывается. При этом также и приостанавливается ее способность определять образ человека и, следовательно, объяснять человеческую социальность, полагаясь на этот образ.

Тем не менее, возникает вопрос: каким образом эта мысль об исходной онтологической относительности и социальности далее связывается с человеческими отношениями и человеческой социальностью?

Важное уточнение состоит в том, что философия, выставленная к отсутствию собственного основания, не может дать никакого образа человеческой природы. Если вместе с прерыванием законодательной власти философии приостанавливается ее способность определять образ человека и социальности, тогда то, с чем мы остаемся, это сингулярное существование, множество «некто», исключаящее какую-либо общую идею об общечеловеческой сущности, субстанции или природе человека, или общепринятом образе человека как такового. Более того, не только человеческое, постчеловеческое, транс- или сверхчеловеческое или античеловеческое, но и никакая другая форма репрезентации не в состоянии исчерпать это

бездноное множество сингулярностей. Строго говоря, множество «некто», сингулярности исключают какой-либо образ человеческой природы или сущности, образ Человека как такового. Более того, эта исходная социальность не ограничена только человеческим, она включает в себя любую сингулярность вне зависимости от того, воспринимается она как человеческая или нечеловеческая, органическая или неорганическая, живая или неживая.

Эта исходная онтологическая социальность исключает любой фиксированный предел, поэтому она не может служить основанием какой-либо политики или этики. Более того, любая такая политика или этика должна исходить из радикального отсутствия образа человека и никоим образом не ограничивать себя темой или областью человеческого. Если онтологическая социальность предъявляет какие-то политические или этические требования, то это требования к сингулярности и во имя сингулярности и отношений между сингулярностями – «человеческими» или нечеловеческими, органическими или неорганическими, живыми или неживыми. Онтологическая социальность – это не просто мир человеческой конечности или смысла, а безосновная социальность, пределы или критерии принадлежности которой не могут быть философски обоснованы или каким-то другим способом предписаны.